

Magdalena Zdrodowska

Instytut Sztuk Audiowizualnych
Uniwersytet Jagielloński

▼ W KRĘGU IDEI

KULTURA GŁUCHYCH – KULTURA OPORU. ROZWÓJ AMERYKAŃSKIEJ KULTURY GŁUCHYCH I KONSEKWENCJE JEJ IMPLEMENTACJI W POLSCE¹

Deaf Culture as culture of resistance. How the Deaf Culture emerged in the United States and was adopted in Poland

Abstract: Deaf Culture is a part of the long process of evolution of the American deaf community. Established in American social, cultural and political realm, Deaf Culture benefited greatly from the principles of self-organisation, self-efficiency as well as civil rights movements and movement of people with disabilities, gaining its peak in the 1990s. In this form Deaf Culture was adopted by the Polish deaf communities, that were redefining themselves in the post-socialist transformation period. Adapting the American model of Deaf Culture as normative, the only “true” and “correct” deaf experience, Polish deaf took over: the distinction between Deaf and deaf, the opposition towards cochlear implants, and the spirit of resistance and public protesting. The article investigates the resistant character of the Deaf Culture as well as its consequences in Polish post-socialist political and social context.

Keywords: deaf, Deaf Culture, Polish deaf, resistance, education, Deaf President Now!, cochlear implants

Wprowadzenie

Kultura Głuchych² jest etapem procesu budowania wspólnego języka, grupowej tożsamości i samoświadomości niesłyszących, którego genezy doszukiwać się można

¹ Artykuł powstał w ramach projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2014/15/D/HS2/03252 – projekt *Telefon, kino i cyborgi. Relacje rozwoju technologii i społeczności niesłyszących w XX i XXI wieku*.

² *Deaf Culture*, określana także jako *Deaf World*, *Deaf Way*. Posługuję się zapisem „Głuchy”, odnosząc się do części niesłyszących, którzy definiują się jako mniejszość kulturowa, językowa, a w skrajnych przypadkach etniczna.

w połowie XIX stulecia w Stanach Zjednoczonych. Nie oznacza to, że w innych krajach głusi nie integrowali się, nie zrzeszali czy nie budowali własnej reprezentacji w przestrzeni publicznej. Jednak to właśnie w szczególnych warunkach kulturowych, społecznych i politycznych Stanów Zjednoczonych, w tradycji społecznego protestu i walki mniejszości o równe prawa, etosie samoorganizacji, przedsiębiorczości i samodzielnosci, ewoluowała społeczność głuchych, która u końca XX wieku przybrała formę Kultury Głuchych. Wstrząsana, a zarazem spajana zewnętrznymi politykami oralności i słyszalności, społeczność ta w latach 80. i 90. XX wieku doświadczyła swoistego emancypacyjnego przyspieszenia i zyskała intensywną ekspozycję w przestrzeni publicznej, stając się na przełomie XX i XXI wieku uwodzącym modelem tożsamości, kultury i społeczności głuchych. Ewolowała w sprzężeniu dwóch opozycji: głuchych i słyszących ambicji normalizacyjnych („naprawiania”, „leczenia”) oraz Głuchych (widzących w sobie samoświadomych członków uciskanej mniejszości) i głuchych (postrzeganych jako niewyemancypowani, dający się „naprawiać” niepełnosprawni). Na początku XXI wieku ta konfrontacyjna Kultura Głuchych stała się wzorcem adaptowanym także w Polsce, co miało duże znaczenie dla publicznych działań Głuchych w kraju.

Sprzeciw i walka wpisane są w Kulturę Głuchych i stanowią kluczowy zestaw wartości i doświadczeń chętnie analizowanych przez badaczy studiów nad głuchotą, w których opór niejednokrotnie stanowi klucz interpretacyjny dla analizy historii oraz współczesności społeczności niesłyszących³. Studia nad głuchotą stanowią w tym artykule zarówno zakres teoretycznych odniesień, jak i przedmiot analizy, gdyż jako dyscyplina akademicka sprzęgnięta z głuchym aktywizmem i realizująca jego cele stają elementem praktyk, które opisują.

Edukacja jako narzędzie normalizacji

Niebagatelna, a zarazem niejednoznaczna rolę w powstaniu i kształtowaniu amerykańskiej społeczności głuchych, a później Kultury Głuchych, miała przeznaczona dla niesłyszących edukacja, przede wszystkim szkoły z internatami. Były one efektem oświeceniowego projektu społeczeństwa racjonalnego, uporządkowanego i produktywnego, z którego poprzez odpowiednią organizację i zarządzanie chciano wyeliminować zjawiska niepożądane (jak bezproduktywność) i nieakceptowane społecznie (jak przestępczość czy prostytucja). Tym bólem zapobiegać miało gromadzenie w instytucjach osób o podobnych „deficytach”: szaleńców, sieroty, osoby skrajnie ubogie, niewidome czy głuche. Przestrzeń społeczna „oczyszczana” była z ludzi uznanych za wybrakowanych, żywiołu zagrażającego zbiorowemu łaadowi. Jedno-

³ Na przykład S. Burch, *Signs of Resistance: American Deaf Cultural History, 1900 to World War II*, New York University Press, New York 2002; P. Ladd, *Colonialism and Resistance: A Brief History of Deafhood*, w: H.-D.L. Bauman (red.), *Open Your Eyes: Deaf Studies Talking*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008.

cześniej, wykorzystując dyskursy charytatywności, pomocy i miłosierdzia, instytucje te „leczyły”, a także „uzdatniały” podopiecznych, wyposażając ich w kompetencje, dzięki którym mogli się usamodzielniać, a przede wszystkim – stać się pożytecznymi⁴.

Edukacja głuchych miała także włączać ich w obręb języka werbalnego, a za jego pośrednictwem w zakres idei i wartości uwspólniających całe społeczeństwo. Pierwsi potrzebę przybliżenia niesłyszącym słowa – Słowa Bożego – dostrzegli duchowni. Początki edukacji głuchych we Francji i Anglii uznać można za działalność misyjną, w której nauka języka i niesionych nim abstrakcyjnych pojęć była szansą raczej na zbawienie niż zdobycie wiedzy. Nauka języka mówionego zdominowała dużą część wysiłku dydaktycznego wkładanego w edukację głuchych, ale jednocześnie to właśnie misjonarskie ambicje pierwszych nauczycieli sprawiły, że w nauczaniu głuchych zastosowano język migowy⁵. Jeśli bowiem priorytetem nauczycieli-misjonarzy było świadome przyjęcie Dobrej Nowiny przez głuchych, to każdy sposób był godny takiego celu – nawet miganie, którego nie rozpoznawano jako pełnosprawnego języka⁶.

W studiach nad głuchotą szkoły dla głuchych przedstawiane bywają jako „miejsca głuchych” kontrolowane przez słyszących. Jak zauważa Padden, „od kiedy zaczęto zakładać szkoły dla głuchych na początku XIX wieku, były one projektowane i organizowane dla głuchych dzieci przez ich nauczycieli i dobroczyńców – rzadko jednak znajdowały się wśród nich osoby Głuche”⁷. Przestrzeń szkoły – fizyczna, społeczna oraz aksjologiczna – podporządkowana była paradygmatowi słuchu, do którego usiłowano głuchych uczniów włączyć, a historia normalizujących praktyk to formująca tożsamość głuchych historia przemocy. Szkoły z internatami, podobnie jak opisywane przez Foucaulta kliniki, dawały zarządzającym ogromną władzę nad ciałami uczniów. Zdarzały się tu szarlatańskie próby „leczenia”, jak bolesne i (o czym alar-

⁴ Szkoły dla głuchych tradycyjnie kształciły introligatorów i drukarzy. Więcej zob. M. Sak, *Dyskryminacyjny charakter egzaminów zawodowych młodzieży niesłyszącej*, „Szkoła Specjalna” 2010, nr 3 (254), s. 216–221.

⁵ W Ameryce edukacyjna walka o głuche dusze zyskała dodatkowy wymiar włączania niesłyszących w dyskurs narodowy i patriotyczny. Jak opisuje C.L. Shaw w książce *Deaf in the USSR: Marginality, Community, and Soviet Identity, 1917–1991* (Cornell University Press, Ithaca 2017), troska o polityczną postawę głuchych nieobca była także w ZSRR, gdzie byli oni do pewnego stopnia poza kontrolą oraz oddziaływaniem myśli socjalistycznej. Podobnie było w innych krajach socjalistycznych: w datowanej na 22 marca 1952 roku notatce „Deaf-Dumb People Have to Learn Party Ideology” pojawia się informacja o ideologicznych szkoleniach dla nauczycieli ze „szkół specjalnych” w Czechosłowacji (HU OSA 300-1-2-17249; Records of Radio Free Europe/Radio Liberty Research Institute: General Records: Information Items; Open Society Archives at Central European University, Budapest); zaś w 1966 roku kierownictwo Polskiego Związku Głuchych wezwane zostało na dyscyplinującą rozmowę dotyczącą „odpolitycznienia” zawartości wydawanego przez PZG „Świata Głuchych”. Archiwum Akt Nowych w Warszawie, KC PZPR 237/XIV-400, k.12, Wydział Administracyjny KC PZPR do Władysława Wichy, 20 kwietnia 1966.

⁶ W Stanach Zjednoczonych symboliczna data uznania języka migowego to rok 1960, gdy William Stokoe wydał *Sign Language Structure*.

⁷ C. Padden, *The Decline of Deaf Clubs in the United States: A Treatise on the Problem of Place*, w: H.-D.L. Bauman (red.), *Open Your Eyes...*, s. 169.

mowali lekarze) nieskuteczne „terapię” porażania uszu prądem elektrycznym. Szkoły były także narzędziem systemowej diagnostyki głuchoty i łatwo dostępnym polem działania rodzącej się profesji specjalistów w dziedzinie słyszenia – audiologów. To właśnie na potrzeby uczniów (oraz weteranów, którzy utracili słuch na froncie) przygotowywano instrumenty do szybkiej i masowej diagnostyki słuchu, a w szkołach dopasowywano aparaty słuchowe. Ponieważ jednak niepokój słyszących budzi nie tyle niesłyszenie, ile niemówienie (lub nie dość „dobre” mówienie) i nierozumienie mowy, to właśnie rehabilitacja mowy stała się istotnym celem walki o włącznie głuchych uczniów w kulturę oralną.

Nauka wymowy i niekończące się, mozolne ćwiczenia logopedyczne uwidaczniają się jako trauma w sztuce niesłyszących, zwłaszcza w jej krytycznej odmianie: nurcie De’VIA. Dzieci, w szkolnych mundurkach, noszące aparaty słuchowe, wielokrotnie przedstawia w czasie logopedycznych ćwiczeń Betty G. Miller – kable oplatają szyje małych użytkowników (*No Say It With Your Hands*), a ich migające ręce są spętane czy nawet zakute w dyby (*Education Deaf*). W jej pracach powraca obecny w wielu szkolnych wspomnieniach motyw karania za miganie, bicia po dłoniach lub zmuszania do siadania na nich. Na grafikach Miller uczniowie tańczą na sznurkach jak marionetki powieszone do słowa „English” (*English English*), a dolne szczęki postaci rysowane są w taki sposób, by przypominać lalki brzuchomówców. Usta wygięte w wiecznym, sztucznym uśmiechu są bezwolne – nie mówią ani własnym głosem, ani samodzielnych treści. Na fotografii *Hearing Test* uczeń „ubrany” w aparat słuchowy przedstawiony jest jako szmaciana lalka rozłożona na kratkowanej, mierniczej powierzchni – Miller chętnie wykorzystuje motyw lalki, pasywnej, poruszanej przez kogoś innego. Artystka oddaje doświadczenie logopedycznej rehabilitacji przez obrazy ust ułożonych do wypowiadania różnych głosek oraz powracające wezwanie „powtórz słowo...” (*say the word...*).

Do szkolnej traumy odwołuje się także literacki duet *Flying Words*: głuchy Peter Cook oraz biegle migający słyszący Kenny Lerner. W performansie *I Am Ordered Now to Talk* artyści symulują szkolną recytację wiersza (Lerner miga go, a Cook recytuje), która przeistacza się w logopedyczne ćwiczenie: Cook powtarza „musisz zacząć mówić” (*you must talk now*) oraz typowe ćwiczenia wymowy: „*B to nie P, D to nie T, S to nie Z*”. Odniesienia do lobotomii, które wywołują na scenie artyści, odnoszą się do historii medycznej przemocy wobec innych. Metaforyzowanie nauki wymowy poprzez lobotomię jest krytyką pozornie dobroczynnej praktyki, która przez (przynajmniej część) głuchych odbierana jest jako normalizująca opresja, próba przykrojenia głuchych do wyobrażeń słyszącej większości bez oglądania się na koszty.

Paradoksalnie jednak system edukacji mający „naprawiać” i „uzdatniać” głuchych wywrócony został przez nich na nice – właśnie w szkołach rodziła się i rozwijała głucha tożsamość, wokół nich powstawały lokalne, silne i kulturotwórcze społeczności. W założeniu normalizujące szkolnictwo, zbierając w jednym miejscu ludzi, którzy

dotychczas żyli w rozproszeniu, stworzyło głuchą społeczność i umożliwiło jej rozpoznanie się jako grupy o wspólnych doświadczeniach i interesach.

Szkola jako miejsce oporu

Richard Clark Eckert⁸, rozważając koncepcję *Deafnicity*⁹, głuchej tożsamości, wskazuje trzy elementy jej etnicznego charakteru: *Hómaemon*, *Homóglosson* oraz *Homóthreskon*, a więc wspólne pochodzenie, język i religię. Wspólnotę pochodzenia rozumie jednak nie w kategoriach pokrewieństwa czy „wspólnoty krwi”, ale podobnego wchodzenia w społeczność – przez szkoły z internatami. Eckert odwołuje się nie tylko do osobistego doświadczenia głuchych, ale i do konkretnej tradycji pedagogicznej: „Poczynając od absolwentów American Asylum (studentów Clerca¹⁰), którzy rozprzestrzenili się po Stanach Zjednoczonych, zakładając szkoły z internatami, obserwować możemy tożsamościową ciągłość zasadzającą się na wspólnych korzeniach pedagogicznych”¹¹. Trudno uciec przed skojarzeniem z założycielskim mitem o uczniach, którzy szli w świat, by szerzyć nauki mistrza. Wspólnota pochodzenia jest w tej perspektywie wpisaniem się – poprzez edukacyjne doświadczenie – w intelektualną tradycję nauczania z użyciem języka migowego.

Szkoły dla głuchych dosłownie kreowały wspólnoty głuchych, grupując osoby, które w rodzinnych stronach najczęściej nie miały kontaktu z innymi niesłyszącymi. Niejako mimochodem tworzyły się społeczne i kulturowe „głuche” centra, będące miejscami budowania relacji na całe życie. Absolwenci nierzadko zostawali w miejscowości lub regionie, czego efektem były dynamiczne i kulturotwórcze głuche grupy w pobliżu cieszących się renomą ośrodków edukacji głuchych, jak Waszyngton czy Rochester. Umożliwiało to budowanie wspólnot innego rodzaju, w tym klubów i amatorskich teatrów.

W kontaktach między osobami głuchymi jednym z pierwszych pytań „lokalizujących” rozmówcę tożsamościowo jest pytanie o szkołę, do której chodził – z moich obserwacji wynika, że dotyczy to także polskiej społeczności niesłyszących. Mimo że edukacja bywa doświadczeniem trudnym, definiuje głuchych – przede wszystkim poprzez to, co dzieje się w nieformalnych obiegach, w sferze nienadzorowanej przez szkołę i paradygmat mówienia. Tu dzieci uczyły się (i uczą się) języka migowego, jeśli nie pochodziły z głuchych, migających rodzin, oraz nabywały świadomość, że są częścią grupy o wspólnych potrzebach i interesach.

⁸ R.C. Eckert, *Toward a Theory of Deaf Ethnos: Deafnicity – D/deaf (Hómaemon, Homóglosson, Homóthreskon)*, „Journal of Deaf Studies and Deaf Education” 2010, nr 15 (4).

⁹ Eckert wyznaczył tu narodowe granice i wprost pisze o amerykańskiej głuchej etniczności. *Ibidem*, s. 318.

¹⁰ Chodzi o Laurenta Clerca, jednego z pionierów edukacji dla głuchych w Stanach Zjednoczonych.

¹¹ R.C. Eckert, *op. cit.*, s. 324.

Jednym z głównych postulatów ruchu osób z niepełnosprawnościami, jaki rozdził się w latach 70. w Wielkiej Brytanii, było zaprzestanie segregacji – do dziś jej przykładem jest „specjalna” edukacja, w tym szkolnictwo ukierunkowane na niesłyszących. Jednak, jak wskazuje Owen Wrigley, marginalizacja za pośrednictwem specjalistycznych instytucji, mimo że może mieć (i często ma) charakter wykluczający, może także stwarzać przestrzeń zorganizowanego oporu¹².

Spełnioną wersją rebelianckiego charakteru głuchej edukacji i potężnym tożsamościotwórczym zwycięstwem Głuchej społeczności była okupacja najśłynniejszej szkoły dla głuchych, Uniwersytetu Gallaudeta w Waszyngtonie. To jedna z najstarszych amerykańskich placówek edukacyjnych dla głuchych, jedyna uczelnia humanistyczna z wykładowym – obok angielskiego – Amerykańskim Językiem Migowym (ASL) i bijące serce amerykańskiej Głuchej wspólnoty. A jednak od początku szkoła zarządzana była przez słyszącą administrację, w tym rektorów. Wybór kolejnej słyszącej osoby na tę funkcję w 1988 roku spotkał się z masowym sprzeciwem zarówno studentów, jak i kadry. Żądali głuchego rektora: *Deaf President Now!* – z takim hasłem okupowano kampus do powołania nowego, pierwszego głuchego rektora.

Protest ten ma do dziś ogromne znaczenie. Jest ukoronowaniem fermentu, który narastał w Głuchej społeczności przez dekady, symbolicznym zrywem i zwycięstwem nad opresyjnym, oralistycznym paradygmatem edukacji, ale także żądaniem nowej roli i miejsca dla Głuchych w porządku społecznym. Duże znaczenie miało żywe zainteresowanie mediów, które zastosowały w relacjonowaniu okupacji klucz interpretacyjny walki o prawa obywatelskie znany z działań kobiet czy społeczności etnicznych, podchwytując mniejszościowy projekt tożsamościowy zaproponowany przez Głuchych.

Teoria opresji – teoria oporu

Sięgnięcie po koncepcję kolonializmu pozwoliło na reinterpretację głuchej historii w duchu Homiego Bhabhy, który wezwał do poszukiwania nowych języków krytycznego opisu rzeczywistości społecznej¹³. Polem takich rewizji są narracje o edukacji głuchych skoncentrowane, jak wskazuje R.A.R. Edwards, na osobach słyszących i ich heroicznych próbach znormalizowania głuchych¹⁴. Chociażby w książce pod znaczącym tytułem *The Conquest of Deafness: A History of the Long Struggle to Make Possible Normal Living to Those Handicapped by Lack of Normal Hearing* (1960) Ruth E. Bender posłużyła się pojęciem podboju, koncentrując automatycznie uwagę na tych, którzy go dokonują. Użyła terminologii o kojarzącym się z agresją

¹² O. Wrigley, *The Politics of Deafness*, Gallaudet University Press, Washington 1996.

¹³ H.K. Bhabha, *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.

¹⁴ R.A.R. Edwards, *Sound and Fury; Or, Much Nothing? Implants Historical Perspective*, „The Journal of American History” 2005, vol. 92, no. 3, s. 893.

i uzurpacją militarnym charakterze i jakkolwiek zastosowała ją „niewinnie” i opisz, to właśnie takie opowieści uprawomocniły teorię postkolonialną w opisie głuchego doświadczenia opresji, w którym edukacja odgrywała decydującą rolę.

Postkolonializm, jako narzędzie nazwania, opisu i oceny doświadczeń głuchych, pojawia się w studiach nad głuchotą w latach 90. XX wieku. Najbardziej wpływowym autorem pozycjonującym niesłyszących jako przedmiot kolonialnej władzy był Harlane Lane, który w sztandarowej *Masce dobroczynności*¹⁵ porównał obserwacje poczynione w Burundi z tymi, jakie wyniósł ze środowisk niesłyszących. Wskazał na podobne praktyki władzy, ekonomicznego interesu czy języka opisu Afrykańczyków i niesłyszących (określanych jako dzikich, dziecinnych, nieucywilizowanych czy naiwnych) i rozpoznał obydwie grupy jako kolonizatorskie. „Paternalizm dotyczący czy to kolonizatorów w Afryce, czy profesjonalistów zajmujących się społecznością głuchych jest barbarzyński, nieskuteczny, samolubny”¹⁶ – pisał Lane, a uzurpację władzy słyszących nad głuchymi nazywał *audyzmem*¹⁷, a więc „sposobem, za pomocą którego słyszący dominują, dokonują restrukturyzacji i sprawują władzę nad społecznością głuchych”¹⁸. Jego zdaniem „audyzm odnosi się do niektórych dyrektorów szkół dla głuchych i programów kształcenia dorosłych głuchych, ekspertów w dziedzinie poradnictwa dla głuchych do ich rehabilitacji, do nauczycieli głuchych dzieci i dorosłych, do tłumaczy, audiologów, logopedów, otologów, psychologów, psychiatrów, bibliotekarzy, badaczy, pracowników socjalnych, specjalistów od protez słuchowych”¹⁹. To lista medycznych, opiekuńczych i pomocowych profesji ukierunkowanych na niesłyszących – Lane wyraźnie podkreśla więc ekonomiczne profity, jakie profesjonalisci czerpią z „opieki” nad niesłyszącymi, wskazując jednocześnie głuchym przeciwnika. Paddy Ladd z kolei eksponuje nie tyle ekonomiczny, ile językowy charakter opresji wobec głuchych, który nazywa *oralizmem*²⁰. On także wskazuje na dobroczynność i charytatywność jako sceny, na których (i za pośrednictwem których) rozgrywa się kolonialna władza²¹. Podkreśla jednak, że wybrał teorię postkolonialną jako najporęczniejsze narzędzie analizy głuchej historii i doświadczenia z całej gamy dostępnych rozwiązań teoretycznych, jak studia międzykulturowe,

¹⁵ H. Lane, *Maska dobroczynności. Deprecjacja społeczności głuchych*, przeł. T. Gałkowski, J. Kobosko, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1996.

¹⁶ *Ibidem*, s. 62.

¹⁷ W 1975 roku słowa tego użył głuchy T.L. Humphries w nieopublikowanym artykule (H.-D.L. Bauman, *Audism, Encyclopaedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/audism> [dostęp: 7.09.2019]), ale to głósna *Maska dobroczynności* spopularyzowała je i wprowadziła do studiów nad głuchotą.

¹⁸ H. Lane, *Maska dobroczynności...*, s. 68. Dziś definicja audyzmu koncentruje się na normatywizacji słyszenia uprzywilejowującej słyszących.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ P. Ladd, *Understanding Deaf Culture: In Search of Deafhood*, Multilingual Matters, Clevedon 2003.

²¹ Koncentruje się na „kolonializmie misyjnym” prowadzonym przez ośrodki misyjne i diecezje zarządzające szkołami i klubami dla głuchych, który wykluczał głuchych niewpisujących się w forsowaną normę moralności i obyczajności.

black studies czy studia nad mniejszościami²². Kolonialny charakter relacji słyszących i głuchych wspólnot przejawia się nie tylko w tym, jak te drugie są podporządkowywane władzy, ale i w tym, jak się jej sprzeciwiają, wypracowując taktyki oporu i współpracy²³.

Nazwanie opresji (czy będzie to audyzm, czy oralizm) ujawnia ją oraz jej systemowy charakter, odziera ze zdroworozsądkowego kostiumu, który normalizuje i sankcjonuje praktyki dyskryminacyjne, a w konsekwencji umożliwia podjęcie prób przeciwdziałania. Zarówno Lane²⁴, jak i Ladd zakładali, że narzędzia, jakie daje teoria postkolonialna, przydadzą się głuchym w politycznej i legislacyjnej emancypacji, dając im wzory interpretacji działań aktorów słyszących (przedstawianych dotąd jako „opieka” i „pomoc”) i głuchych.

Koncepcja kolonizacji głuchych zagnieździła się w studiach nad głuchotą tak mocno, że można uznać ją za dominujący paradygmat refleksji nad historią i współczesnością niesłyszenia. Kolonializm był w 2018 roku tematem Deaf History International Conference – jednej z najważniejszych konferencji w tej dyscyplinie. Teoria postkolonialna w służbie studiów nad głuchotą doczekała się także refleksji krytycznej. Myers i Fernandes²⁵, wskazując na jej poręczny i eksplanacyjny charakter, pozwalający ująć edukację czy medycynę w zgrabne dychotomiczne podziały, podkreślają jednak ich charakter ograniczający, gdy przychodzi do rozważań naukowych czy politycznej zmiany. Nie oddają one bowiem złożoności głuchego doświadczenia, którego elementem bywa także mówienie, słuchanie czy technologie słyszenia (jak aparaty słuchowe czy implanty ślimakowe), ale wpisują je wyłącznie w repertuar praktyk słyszących opresorów. O ile w deklaracjach posługujących się teorią postkolonialną aktywistów miganie ma mieć status równy mówieniu, o tyle *de facto* dla

²² P. Ladd, *Understanding Deaf Culture...*, s. 14.

²³ *Ibidem*, s. 79.

²⁴ Paradoksalnie samemu Lane’owi zarzucano myślenie w kategoriach kolonialnych. Jego głośną biografię Laurenta Clarca *When the Mind Hears: A History of the Deaf* (1984) Owen Wrigley nazwał „słyszącą historią głuchych”. Jak wiele głuchych opowieści prowadzonych z pozornie wyzwolonych pozycji, jest odbiciem „słyszącego”, dominującego pisania mniejszościowej historii poprzez heroiczne psychohistorie ludzi wybitnych, walczących o swoje miejsce w słyszącym społeczeństwie. Jak wskazuje Wrigley, takie narracje rażąco nie przystają do biografii wykluczonych głuchych, żyjących na marginesie słyszących społeczeństw. Tymczasem takie „bogobojne biografie” powielają i wzmacniają dominację, jakiej podlegali głusi, i wykluczają ich w ich własnej historii. Czynią to (nadal) poprzez podtrzymywanie opowieści o „odkryciu” głuchych i „daniu im języka” przez słyszących – bo tym właśnie jest ochoczo eksploatowana heroiczna opowieść o osławionym Abbé de l’Épée, francuskim pionierze edukacji dla niesłyszących, który „dał głuchym język migowy”. Wrigley wykorzystuje Lane’owską teorię postkolonialną przeciwko jego książce: wskazuje, że Abbé de l’Épée, przedstawiany przez Lane’a jako Święty Mikołaj głuchych, był w rzeczywistości ich Krzysztofem Kolumbem. Nie obdarował ich, ale rozpoczął podbój (religijny oraz językowy), który głusi, paradoksalnie, uznali za swój założycielski mit.

²⁵ S.S. Myers, J.K. Fernandes, *Deaf Studies: A Critique of the Predominant U.S. Theoretical Direction*, „The Journal of Deaf Studies and Deaf Education” 2010, vol. 15, no. 1, s. 30–49.

głuchych miganie ma być jedyną „właściwą” opcją. Octavian Robinson²⁶ wzywa do analizy głuchego doświadczenia bez zapożyczeń z szeroko rozumianych studiów nad etnicznością i koncentruje się na kłopotliwości używania doświadczeń społeczności słyszących w relacjonowaniu i analizie głuchoty, w którą wpisana jest zachodnia, biała – a więc kolonialna – perspektywa (określa ją terminem *whiteness*²⁷). Dlatego postuluje wypracowanie do opisu i analizy głuchej historii takich kategorii, które zagnieżdżone będą w specyficznej głuchej epistemologii i ontologii²⁸.

Marzenie o własnym świecie – porządek odwrócony

Zarówno medykalizujące protokoły normalizacyjne, elektrowstrząsowe „terapię”, przymuszanie do werbalnej komunikacji czy praktyki eugeniczne składają się na historię przemocy wobec głuchych – trudną i naznaczoną cierpieniem. Wywołuje to w głuchych społecznościach eskapistyczne marzenie o innym porządku, w którym niesłyszający nie będą „naprawianą” mniejszością, ale tymi, którzy ustanawiają normę. W taką utopijną wizję wpisuje się funkcjonująca w amerykańskiej głuchej tradycji *Eyeth*. To bliźniacza wobec Ziemi planeta, której nazwa jest grą ze słowem *Earth* – wbudowane jest w nie ucho, *ear*, symbol dominacji słuchu i słyszenia. Utopijna *Eyeth* jest miejscem odwróconym, planetą, której *modus operandi* nie jest słyszające ucho, ale widzące oko, *eye*. Motyw ten pojawia się u Sama Supalli, słynnego głuchego storytellera w historii o głuchym nauczycielu pocieszającym ucznia, który nie chce wracać do słyszącej rodziny, ponieważ nie może się z nią porozumieć – opowiada on o *Eyeth*, planecie, na której wszyscy migają. Dziecko, wiedzione marzeniem, zostaje astronautą, udaje się na *Eyeth*, gdzie uczy języka migowego w szkole dla słyszących dzieci. Gdy jedno z nich nie chce wrócić na weekend do głuchej, migającej rodziny, opowiada mu o odległej planecie Ziemi, na której większość ludzi słyszy i mówi²⁹. Opowieść o równoległych światach poprzez paradoks ma uzmysło-

²⁶ O. Robinson, *Replacing the Colonial and Postcolonial Theoretical Frameworks in Deaf Studies: An Organic Approach to Deafening Disciplinary Research*, wystąpienie na Deaf History International Conference, 2018, <http://dhi2018.com/conference/presenters-abstracts/decolonizing-research-methodologies-in-deaf-centered-research/> (dostęp: 7.07.2019).

²⁷ Konceptualizacja głuchoty jako kategorii tożsamościowej jest w Stanach uwikłana w rasę, klasę i płeć. Edukacja dla niesłyszających odpowiadała tam na zapotrzebowanie słyszących rodziców głuchych dzieci z elitarnych środowisk (wysyłanych początkowo na nauki do Europy), a w miarę upowszechniania podlegała etnicznej segregacji. Na białość i etnocentryczność dyskursów wokół głuchoty zwrócił uwagę Owen Wrigley w książce *The Politics of Deafness*, poświęconej niesłyszącym w Tajlandii. Podkreślił, że w studiach nad głuchotą jedyną liczącą się głucha historia to historia europejska lub amerykańska. W ostatnich latach normatywność zachodniego i białego podejścia jest kwestionowana zarówno w studiach nad głuchotą, jak i niepełnosprawnością, co widoczne jest zarówno w piśmiennictwie, jak i obiegu konferencyjnym.

²⁸ O. Robinson, *Replacing the Colonial...*

²⁹ H.-D.L. Bauman, J.L. Nelson, H.M. Rose (red.), *Signing the Body Poetics. Essays on American Sign Language Literature*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2006, s. 11.

wić sytuację osób niesłyszących, jednak Eyeth jest nie mniej niż Ziemia wykluczająca. Dalej idzie Douglas Bullard w satyrycznej powieści *Islay*³⁰, której protagonista marzy o kraju, gdzie głuchota byłaby obowiązującą normą. Planuje więc inwazję na tytułową Islay na czele armii głuchych Amerykanów i faktycznie dokonuje jej przejęcia, choć z użyciem środków ekonomicznych i politycznych.

Polskim przykładem opowieści o głuchym świecie jest spektakl *Opera dla Głuchych* Adama Stoyanova i Wojtka Zrałka-Kossakowskiego³¹. Zwraca w nim uwagę rola i pozycja bohaterów słyszących – podczas gdy w amerykańskich narracjach słyszący muszą podporządkować się migowemu porządkowi komunikacyjnemu, a w konsekwencji społecznemu i kulturowemu, w *Operze dla Głuchych* ukrywają się lub sprowadzeni są do roli służących. Przedstawiony w spektaklu świat jest niepokojącą niszą w powojennym porządku, po wojnie słyszących ludzi, która głuchych nie interesowała. Słyszący do niego uciekają, ale są migrantami, którzy albo muszą się ukrywać, albo wykonują podrzędne zadania – są sprzątacami, a rozmawiając o głuchych ujawniają, że kompletnie ich nie rozumieją. I w tej opowieści w głuchym świecie obecna jest nierówność, jej przyczyną nie jest jednak komunikacyjna i sensoryczna różnica, ale odmiennność ubrana w kostium klasy – uprzywilejowanych głuchych i służących im słyszących.

Motyw fantastycznej krainy głuchych można odczytać jako wyraz tęsknoty za odmiennie zorganizowanym światem, ale także wskazanie (przez zaskakującą zamianę ról) na społecznie konstruowany mniejszościowy i nieuprzywilejowany status głuchych. Zdarzają się jednak realne wspólnoty, w których populacyjna dominacja niesłyszących przekłada się na porządek znacząco odmienny od tego, który znamy. Dwa najśłynniejsze³² przykłady to amerykańska Martha's Vineyard oraz beduińska El-Sayed w Izraelu – powstałe w nich języki migowe ze względu na genetycznie warunkowaną ponadprzeciętną reprezentację niesłyszących stawały się uniwersalnymi systemami komunikacji wspólnoty – jak głosi tytuł jednej z monografii Martha's Vineyard: *Everyone Here Spoke Sign Language*³³. Takie „endemiczne” migające wspólnoty są punktem odniesienia dla marzeń o głuchym świecie, o którym niesłyszący nie tylko opowiadają, ale także podejmują próby wcielenia go w życie.

W 1884 roku kanadyjska prasa z niepokojem informowała o kolonizacyjnych planach niesłyszącej Brytyjki, Jane Groom, która chciała sprowadzić do Kanady niesłyszących robotników z Wielkiej Brytanii, gdzie nie mieli szans na zdobycie pracy.

³⁰ C.L. Peters, *Deaf American Literature: From Carnival to the Canon*, Gallaudet University Press, Washington 2000.

³¹ Premiera: listopad 2018, Teatr Studio, Warszawa.

³² Inne znane „głuche wioski”: Adamorobe w Ghanie, Chican w Meksyku, Bengkala na Bali (gdzie w języku migowym prowadzone jest nauczanie), Ban Khor w Tajlandii; za: G. Gertz, P. Boudreault (red.), *The SAGE Deaf Studies Encyclopedia*, Sage, Los Angeles 2016, s. 436, 810–811, 889.

³³ N.E. Groce, *Everyone Here Spoke Sign Language: Hereditary Deafness on Martha's Vineyard*, Harvard University Press, Cambridge 1985.

Rzeczywiście Groom, która sama straciła pracę w szkole w 1880 roku³⁴, założyła Deaf and Dumb Emigration Society, wywołując prasowe doniesienia o „głuchych koloniach” w „nowym świecie”³⁵. Inną, już legendarną próbą stworzenia głuchej enklawy była inicjatywa Johna Jacobusa Flournoya. Pochodzący z zamożnej rodziny głuchy Amerykanin miał ambicje zawodowe, których w połowie XIX stulecia nie mógł realizować na amerykańskim, konserwatywnym Południu, gdzie wielokrotnie odmawiano mu stanowiska w administracji publicznej³⁶. W 1855 roku rozpoczął więc zbiórkę funduszy na wykupienie ziemi pod „głuchy stan”, który – Flournoy był w swych planach dosyć radykalny – zamieszkiwaliby wyłącznie głusi i oni też siłą rzeczy sprawowaliby wszystkie funkcje publiczne i administracyjne³⁷. Reakcje głuchych na ten izolacionistyczny pomysł nie były zbyt entuzjastyczne, dowcipkowano o nazwie głuchego stanu (padały propozycje „Deaf-Mutia” czy „Gesturia”³⁸). Decydujący okazał się jednak brak wsparcia jednego z najważniejszych ówczesnych autorów amerykańskiej głuchej społeczności, Laurenta Clerca, który wprost skrytykował pomysł Flournoya³⁹. W przeciwieństwie do tej niespełnionej wizji imigracyjny plan Jane Groom został częściowo zrealizowany – już na początku lat 80. XIX wieku udało się jej osiedlić w Kanadzie kilkunastu głuchych Brytyjczyków, którzy z powodzeniem funkcjonowali w nowym środowisku, nigdy nie formując „głuchej kolonii”.

Separatystyczne głuche projekty ujawniają, jak dowodzi Esme Cleall, marginalizację głuchej historii w historii powszechnej. Do dziś przetrwały opowieści o kuriozalnych kolonizacyjnych planach utrwalone w prasowych doniesieniach, dokumentach i analizach, ale nie o społeczności niesłyszących, która za nimi stała i poszukiwała nowego społecznego porządku – jeśli nie w kontrze do, to przynajmniej w separacji od świata słyszących. A musiała to być przecież wspólnota zintegrowana, mocna, dynamiczna i samoświadoma. Nawet na polu nowej i dowartościowującej marginalizowane dotąd głosy historii niepełnosprawności uwaga badaczy koncentrowała się raczej na świadectwach opresji niż na przykładach oporu czy napędzanych

³⁴ Głuchych nauczycieli zwalniano ze szkół dla niesłyszących po tym, jak 2. Międzynarodowy Kongres Edukacji Głuchych w Mediolanie (1880) ogłosił odejście od wykorzystywania języków migowych w głuchej edukacji.

³⁵ Jak wskazuje Esme Cleall, w Wielkiej Brytanii idea ta wpisywała się w politykę emigracyjną Zjednoczonego Królestwa końca XIX wieku, w której Kanada przedstawiana była jako dziewicza ziemia do zagospodarowania, a niepełnosprawni (jak ubodzy i niebezpieczni politycznie) chętnie widziani byli jako imigranci, z dala od Wysp. W Kanadzie i Stanach Zjednoczonych budziła spore zaniepokojenie – ich polityka imigracyjna była otwarta, ale nie dla wszystkich, a niepełnosprawni (w tym głusi) imigranci nie byli pożądanymi nowymi obywatelami i robotnikami. Więcej: E. Cleall, *Jane Groom and the Deaf Colonists: Empire, Emigration and the Agency of Disabled People in the late Nineteenth-Century British Empire*, „History Workshop Journal” 2016, nr 81, s. 39–61.

³⁶ J.V. Van Cleve, B.A. Crouch, *A Place of Their Own: Creating the Deaf Community in America*, Gallaudet University Press, Washington 1989, s. 61, 68.

³⁷ E. Cleall, *op. cit.*, s. 54.

³⁸ J.V. Van Cleve, B.A. Crouch, *op. cit.*, s. 66.

³⁹ *Ibidem*, s. 67.

nim aktywności⁴⁰. Nie bez znaczenia jest, że Jane Groom, która niesiona wizją nowego, przyjaznego rynku pracy w Ameryce, uruchomiła projekt transatlantyckiej migracji głuchych, była nie tylko głuchą aktywistką (jak dziś zostałaby określona), ale przede wszystkim wieloletnią instruktorką i opiekunką⁴¹ w brytyjskich szkołach dla niesłyszących. Kolonizujące szkolnictwo dla niesłyszących dało ostatecznie przestrzeń głuchej wspólnocie, w której narodził się nie tylko opór, ale i tak wielkoskalowa inicjatywa.

Wizja głuchej utopii powróciła w 2004 roku, gdy niesłyszący Marvin T. Miller zainicjował powstanie w Dakocie Południowej głuchego miasteczka „Laurent”. Nazwa miejscowości nawiązywała do Laurenta Clerca i reprezentowanej przez niego głuchej tradycji, choć on sam wiek wcześniej był krytyczny wobec separatyzmu Flournoya. „Laurent” dziś określilibyśmy raczej jako *DeafSpace*: przestrzeń nie tyle odrębną, ile uwzględniającą potrzeby percepcyjne i komunikacyjne niesłyszących. Inicjatorom nie udało się zebrać wystarczających funduszy na wprowadzenie projektu w życie, mimo że inicjatywę omawiała prasa, a przeprowadzką zainteresowanych było niemal sto rodzin⁴².

Żaden projekt głuchej, odrębnej utopii nie został zrealizowany, istnieje jednak miejsce w dużym stopniu spełniające jej ideały – przywoływany już Uniwersytet Gallaudeta w Waszyngtonie. Jego kampus jest przestrzenią oddzielną, z własną infrastrukturą i obyczajami – jak w przypadku innych uczelni, jednak tutaj odrębność wyznacza język oraz kulturowy paradygmat. Podstawową znajomość ASL muszą wykazywać wszyscy, od studentów, przez wykładowców, po kierowców autobusów i kucharzy, mimo że nie wszyscy są niesłyszący. Bez wątpienia jest to „głuche miejsce” w pełnym tego słowa znaczeniu, a dominacja ASL generuje interesującą „negatywową” sytuację, w której to osoba niemigająca uruchamiać musi uciążliwe i ograniczające swobodę komunikacyjne protezy, jak nadmierną ekspresję czy pisanie na kartkach⁴³. Kampus jest kompletnym, zamkniętym⁴⁴ i odrębnym światem, który uwodzi łatwością komunikacji, wspólnotą głuchego doświadczenia i odczuciem partycypacji w wielkiej Głuchej historii i tradycji.

⁴⁰ E. Cleall, *op. cit.*, s. 39.

⁴¹ Kobiety zatrudniane w szkołach dla głuchych oficjalnie pełniły rolę opiekunek czy asystentek (*female assistant*). Funkcja nauczyciela zarezerwowana była dla mężczyzn.

⁴² Zob. <https://www.nytimes.com/2005/03/21/us/as-town-for-deaf-takes-shape-debate-on-isolation-reemerges.html>, <https://www.wnystudios.org/story/dreaming-deaf-utopia> (dostęp: 12.11.2019).

⁴³ Podczas pobytu na Uniwersytecie Gallaudeta zwracano mi uwagę, bym nie oczekiwała, że moi rozmówcy będą czytać z ruchu warg – wymagali pisania na kartce „by zachować komunikacyjną równość”. Słyszący unikali rozmawiania ze mną w miejscach publicznych, co mogłoby zostać uznane za niegrzeczne – dbali, by rozmowa odbywała się w gabinecie.

⁴⁴ Poczucie odrębności wzmacnia fakt, że kampus ulokowany jest w dzielnicy zamieszkałej przez społeczność afroamerykańską, od której jest izolowany nie tylko murem, ale też poczuciem zagrożenia przestępczością.

Głusi vs. głusi i problem z wielkim „D”

Cechą dystynktywną Kultury Głuchych jest język migowy, który wyznacza najsilniejszą granicę między Głuchymi a kulturową i społeczną sferą słyszenia. Objawia się ona w kulturowych i komunikacyjnych praktykach, które obudowane są wartościami, takimi jak duma, poczucie swojej wartości, świadomość własnej tożsamości i historii grupy. Próby zagrożenia językowi migowemu stanowią założycielski mit, wspólne traumatyczne doświadczenie całej grupy, rdzeń, wokół którego budowane jest poczucie wspólnoty spod znaku „obłożonej twierdzy”. Zważywszy na to, jak duża część Głuchej tożsamości oparta jest na sprzeciwie wobec (czy może raczej wolności od) języka werbalnego, zwraca uwagę, że to właśnie w nim i piśmie zakotwiczona jest potężna symboliczna dystynkcja między niesłyszającymi kulturowo, wyemancypowanymi, pisanymi wielką literą Głuchymi (*Deaf*) a niesłyszającymi fizycznie/medycznie, pisanymi małą literą głuchymi (*deaf*). Pisownia ta budziła kontrowersje już w połowie lat 90., kiedy Owen Wrigley wskazywał na opresyjny charakter wielkiego „D”:

Silny dualizm – dobrzy Głusi i źli głusi – nie pomaga konkretnym niesłyszącym (...) Nie ukazuje także różnorodności strategii, jakie stosują ludzie, by radzić sobie z wykluczeniem i różnymi formami opresji w codziennym życiu. Zgrzebny podział „d/D”, jakkolwiek niegdyś użyteczny, teraz służy do eliminowania pełnego spektrum g/Głuchego doświadczenia. Co więcej, wykorzystywany jest jako strategia dominacji, konfrontowania Głuchych z głuchymi, gdyż obydwie te kategorie mają wymiar polityczny⁴⁵.

Wrigley podkreśla, że wielkie „D” okazało się narzędziem uprzywilejowującym wybrany rodzaj niesłyszenia, a Kultura Głuchych, która w założeniu miała być emancypującym przyjaznym i bezpiecznym środowiskiem, ignorowała różnorodność głuchej społeczności, choć jednocześnie rościła sobie prawo do reprezentowania wszystkich głuchych⁴⁶.

Samo istnienie Kultury Głuchych interpretowane jest jako jej zwycięstwo. Historia oporu wobec normalizujących zapędów, przetrwanie społeczności mimo systemowej przemocy i przemożnych sił przeciwnika budują poczucie siły grupy oraz wartości i kulturowych fenomenów, które pielęgnuje. Jak wskazuje Wrigley, Kultura Głuchych definiuje się i wzmacnia również w kontrze do głuchych – widzianych jako nieuformowani politycznie, nieświadomi, zbałamuceni przez słyszącą większość. Ich ciężenie ku mówieniu i słyszeniu interpretowane bywa przez Głuchych jako porażka, w której nie chcą uczestniczyć i do której mają pogardliwy stosunek.

Tej rozłącznej dychotomii głuchych i Głuchych usiłuje się unikać, tak jak usiłuje się uwspólniać głuche doświadczenie przez posługiwanie się zapisem „g/Głuchy”. Coraz częściej mówi się także o zapisie z asteryskiem („g*łuchy” czy też „*głuchy”), chociaż nie sposób znaleźć go w piśmiennictwie. Wydaje się on interesującą, choć

⁴⁵ O. Wrigley, *op. cit.*, s. 54.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 107.

obecnie tylko deklaratywną, próbą niwelowania podziału i wbudowanego w niego zhierarchizowania sposobów radzenia sobie z głuchotą

Pułapki binarności – przeciw technologiom słyszenia

Zdefiniowanie głuchoty jako przejawu ludzkiej różnorodności oraz ulokowanie języka migowego w centrum wspólnotowej tożsamości sprawia, że sprzeciw głuchych budzą zarówno normalizacyjne wysiłki włączenia ich w domenę języka mówionego, jak i próby „naprawiania” ich ciał. Na gruncie medycyny dosyć długo panowało przekonanie, że głuchota jest kondycją, wobec której lekarze są bezradni – stąd niski status niedającej szans na sukces i zawodowy rozwój „medycyny ucha”⁴⁷. To puste pole zagospodarowali z wielkim powodzeniem szarlatani obiecujący cudowne ozdrowienia⁴⁸, a także wynalazcy i rzemieślnicy zaopatrujący niesłyszących w instrumenty wzmacniające dźwięk. Były one praktycznie jedynym – obok nauki wymowy i czytania z ruchu warg – dostępnym głuchym sposobem poprawy możliwości komunikacyjnych.

Sprzężenie rozrostu wpływów medycyny, jej technicyzacji i profesjonalizacji oraz publicznego finansowania sprawiło, że diagnozowanie i „naprawianie” głuchych ciał przybrało postać systemową i powszechną (z badaniami przesiewowymi słuchu po urodzeniu jako formą wszechobejmującą). O ile dziewiętnastowieczne instrumenty wzmacniające dźwięk głusi nabywali dobrowolnie, jeśli było ich na nie stać, o tyle w XX wieku aparaty słuchowe stały się elementem systemowego „zapobiegania” głuchocie – niejednokrotnie ubieranej w alarmistyczną koncepcję epidemii. Jako instrumenty „naprawiające” to, czego zdaniem Głuchych naprawiać wcale nie trzeba, rozpoznane zostały przez Głuchą Kulturę jako budzące sprzeciw wrogie „technologiczne stygmaty”⁴⁹.

Techniki słyszenia i stosunek do nich stały się tożsamościową granicą odróżniającą Głuchych od głuchych i słyszących, szczególnie w latach 90., kiedy amerykańska Federal Drug Administration (FDA) dopuściła wszczepianie nowego typu instrumentów, implantów ślimakowych, u małoletnich pacjentów. Wcześniejsza o dekadę decyzja FDA o dopuszczeniu implantów do użytku przeszła praktycznie bez echa – Głusi nie uznali implantów za dotyczące ich społeczności. Były adresowane do szerokiego grona niesłyszących, ale zainteresowanie budziły wśród słabosłyszących i ogłuchłych – kulturowo, społecznie i komunikacyjnie zanurzonych w słyszeniu

⁴⁷ J. Sterne, *The Audible Past: Cultural Origins of Sound Reproduction*, Duke University Press Books, Durham–London 2003.

⁴⁸ J. Virdi-dhesi, *Curtis's Cephaloscope: Deafness and the Making of Surgical Authority in London, 1816–1845*, „Bulletin of the History of Medicine” 2013, nr 87 (3), s. 347–377.

⁴⁹ H. Lane, *Cochlear Implants: Their Cultural and Historical Meaning*, w: J.V. Van Cleve (red.), *Deaf History Unveiled: Interpretations from the New Scholarship*, Gallaudet University Press, Washington 1993, s. 278.

i języku werbalnym, borykających się z komunikacyjną izolacją, poczuciem utraty, tęsknotą za głosem najbliższych czy dźwiękami muzyki. Dla głuchych osadzonych w migającym środowisku osób o zbieżnych wartościach, podobnej historii i doświadczeniu, o wypracowanych praktykach społecznych i towarzyskich perspektywa poważnej operacji i utraty dotychczasowego zakresu słuchu (z tym bowiem ze względów technicznych wiąże się do dziś wszczepienie implantów) nie była kusząca. Jednak implantację pediatryczną Głusi odczytali jako bezpośrednie zagrożenie przyszłości swojej społeczności. O zabiegu w imieniu kilkumiesięcznych pacjentów decydowali (najczęściej słyszący) rodzice – dla nich głuchota potomstwa była szokiem i tragedią, której chcieli za wszelką cenę zapobiec, nie tylko po to, by ich dzieci „słyszały”, ale także po to, by mogli się z nimi porozumiewać w znany sobie sposób – za pomocą mowy⁵⁰.

W 1991 roku amerykańskie National Association of the Deaf (NAD) wydało oświadczenie w sprawie implantów, w którym określiło decyzję FDA dopuszczającą implantację dzieci „wątpliwą naukowo, proceduralnie oraz etycznie”⁵¹. Podkreślano eksperymentalny charakter terapii, nieznane jej konsekwencje oraz nieuwzględnienie opinii środowiska Głuchych i języka migowego jako alternatywy dla implantacji. NAD stwierdziło:

Ekspertymentowanie na dzieciach jest nieetyczne, szczególnie biorąc pod uwagę, że ta zaawansowana, nowa technologia wymaga daleko idącej ingerencji chirurgicznej oraz uszkodzenia tkanek – i to nie w celu ratowania życia, ale jedynie prognozowanej poprawy jego jakości; głusi dorośli w przeważającej mierze nie decydują się na wszczepienie protezy; rodzice podejmujący decyzję o implantacji nie są wystarczająco poinformowani o możliwościach, jakie daje głucha społeczność, jej dziedzictwo, kultura i metody komunikacji.

Po raz pierwszy oficjalnie podniesiony także zostaje przeciwko implantom ślimakowym argument przynależności do mniejszości: implantacja przedstawiana jest jako ingerencja mająca uczynić z dzieci należących do mniejszości – członków dominującej większości, co w opinii NAD leży w rażącej sprzeczności z amerykańskimi wartościami⁵².

Odezwa z wezwaniem do zaprzestania implantowania dzieci nie przekonała FDA, jednak wywarła ogromny wpływ na Głuchych. Nakreślona w niej strategia argumentacji ukształtowała stosunek do implantów jako nieuzasadnionej i przemocowej technologii stosowanej wobec najsłabszych członków społeczności, a jednocześnie opresyjnej, biopolitycznej praktyki wobec całej głuchej mniejszości. Argument mniejszościowej (kulturowej i językowej) odrębności uczynił z implantów linię de-

⁵⁰ Zob. M. Zalewska, *Psychologiczne aspekty stwierdzenia głuchoty u dziecka*, w: E. Pisula, J. Rola (red.), *Wybrane problemy psychologicznej diagnozy zaburzeń rozwoju dzieci*, Wydawnictwo WSPS, Warszawa 1995.

⁵¹ Zob. <http://audismfreeamerica.blogspot.com/2009/06/nads-1991-position-statement-on.html> (dostęp: 29.07.2019).

⁵² *Ibidem*.

markacyjną prawdziwie Głuchej tożsamości, a brak ich akceptacji stał się wyznacznikiem przynależności do Głuchej społeczności: samoświadomej, niepoddającej się kontroli słyszającego świata i zwycięskiej moralnie.

Z perspektywy Głuchych implanty groziły powstaniem pokolenia głuchych „pozbawionych głuchoty” oraz dostępu do Głuchej społeczności i kultury, a jeśli Głuchotę uznać (za radykalnymi głosami) za etniczność czy wręcz narodowość – implantowanie prowadziło do wynarodowienia całej generacji Głuchych. Implanty stały się symbolem i spełnioną realizacją normalizacyjnych zapędów słyszającej większości. W geście obrony, by skonsolidować się, ale także by uzmysłowić grozę sytuacji, Głusi wytoczyli najcięższe retoryczne działa, na jakie pozwalało uznanie się za grupę etniczną. Implantacja porównana została do najdrastyczniejszego projektu eugenicznego – Holocaustu. Implanty nazywano „ostatecznym rozwiązaniem”⁵³, a chirurgów porównywano do nazistowskich lekarzy eksperymentujących na dzieciach w obozach koncentracyjnych⁵⁴. Wykorzystywano też kategorie etnocydu oraz genocydu, a w 1994 roku kanadyjskie stowarzyszenie głuchych oświadczyło, że Głusi postrzegają implantację jako działanie zakazane Konwencją ONZ w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa⁵⁵.

Porównywanie implantów do rozmyślnej i zaplanowanej eliminacji grupy ludzi w imię rasowej czy narodowej czystości wydaje się niestosowne, podobnie jak porównywanie chirurgów do nazistowskich eugeników. Wydawać mogłoby się, że *argumentum ad Hitlerum* jest retorycznym samobójstwem, jednak w przypadku Głuchych porównanie to ma celowo zaskakiwać mocą, ale i nieadekwatnością. Zmusza do pomyślenia o głuchocie poza medycznym idiomem niepełnosprawności, której trzeba zaradzić. Celem jest zmiana wartości przypisywanych poszczególnym osobom dramatu: lekarz/audiolog/chirurg z bohatera staje się oprawcą, implant z lekarstwa – narzędziem eksterminacji, a pacjent z beneficjenta – ofiarą. Zazwyczaj dyskwalifikująca *reductio ad Hitlerum* pozwala ukazać, że dla pewnej grupy ludzi głuchota nie jest problemem do rozwiązania. Odniesienia takie pojawiały się w dyskursie publicystycznym i akademickim⁵⁶, a wyraźnie artykułowany sprzeciw wobec implantów stał się istotnym elementem krytycznej sztuki Głuchych, przejawiającym się w motywie stechnicyzowanych i wyolbrzymionych uszu oraz zaimplantowanych i wyraźnie przez to cierpiących dzieci. Motywy te obecne są we wspomnianym już

⁵³ P. Ladd, *Understanding Deaf Culture...*

⁵⁴ Za: A. Solomin, *Defiantly Deaf*, „The New York Times Magazine”, 28.08.1994, s. 40.

⁵⁵ Za: B. Biderman, *Wired for Sound: A Journey into Hearing*, Trifolium Books Inc., Toronto 2016, s. 92.

⁵⁶ Zob. R. Sparrow, *Implants and Ethnocide: Learning from the Cochlear Implant Controversy*, „Disability and Society” 2010, nr 25/4; L. Denworth, *Deaf Culture and Cochlear Implants: Genocide or Salvation?*, „Time”, 25.04.2014; N.B. Higby, *The Ethnocide of Deafness: The Cochlear Implant Controversy*, praca magisterska, Whitman College, USA, 2015; S. Gupta, *The Silencing of the Deaf: How High-tech Implants Are Being Blamed for Killing an Entire Subculture*, „Medium” 2014, <https://medium.com/matter/the-silencing-of-the-deaf-22979c8ec9d6> (dostęp: 31.07.2019).

nurcie De'VIA, a najlepszym przykładem może być praca *Implantation Lot* Susan Dupor. Na pierwszy rzut oka niebudzący niepokoju, roześmiany kilkulatek otoczony jest kółkiem roztańczonych, trzymających się za łapy i skrzydła zwierząt występujących w kołysankach i przypowiadkach dla dzieci – gęsi, króliczków, kotów czy żab. Patricia Durr zwraca uwagę na kilka szczegółów zmieniających sielankową wymowę klasycznego motywu⁵⁷: dziecko ma na sobie nakrapianą w czerwone groszki koszulkę – typowy dla amerykańskich szpitali ubiór dla małych pacjentów, a roztańczone zwierzątka ubrane są w białe szpitalne kitle. Scena rozgrywa się na zniszczonym parkingu przed barem szybkiej obsługi, co sugeruje betonowa nawierzchnia pokryta charakterystycznymi żółtymi liniami. Durr łączy rutynowo i niemal na przemysłową skalę wykonywane zabiegi wszczepiania implantów z parkingiem przed przydrożnym fast foodem, wskazując na podobną szybkość podejmowania decyzji, która zawąży na losie oraz tożsamości operowanego dziecka.

W pierwszej dekadzie XXI wieku odrzucanie implantów stało się problematyczne, a technologia ta wymusiła na Głuchych redefinicję tego, co to znaczy być głuchym. Czas wyträcił z rąk Głuchym zwalczającym implanty u dzieci zasadniczy argument o nieznanym skutkach terapii. Niedysiejsze głuche kilkulatki, wygodny przedmiot retorycznych przepychanek, przedstawiane jako nieme i bezwolne ofiary ambicji biomedycznego przemysłu i ignorancji rodziców, dorosły i uzyskały głos. Ludzie ci zdawali relacje ze swego doświadczenia (niekoniecznie wypełnionego ciągłą udręką), a niektórzy z nich chcieli włączać je w ramy g/Głuchej tożsamości. Głuchym trudno było utrzymać retorykę odmawiającą im sprawczości, a młodzi zaimplantowani stali się atrakcyjnym potencjalnym uzupełnieniem szeregów Głuchej Kultury, rzędnych z powodu włączania nie(do)słyszających i zaimplantowanych dzieci w główny nurt nauczania. Boleśnie odczuły to organizacje oraz szkoły dla głuchych, nawet legendarny Uniwersytet Gallaudeta.

Głusi zaczęli podejmować próby włączenia zaimplantowanych zarówno w społeczność, jak i domenę języka migowego. Odezwa NAD w sprawie implantów⁵⁸ z 2000 roku miała całkowicie odmienny ton niż ta sprzed kilku lat. Tym razem adresowana była do rodziców niesłyszających dzieci, których nie traktowano już jak osób niedoinformowanych, zmanipulowanych i bezwiednie krzywdzących dzieci. Użytkownicy implantów uznani zostali za część społeczności głuchych, zróżnicowanej ze względu na rasę, wyznanie i etniczność, ale także z uwagi na metody komunikacji, stopień głuchoty oraz użytkowane technologie asystujące. Implanty zaakceptowano jako równoprawną formę głuchego doświadczenia, choć podkreślono, że nie leczą z głuchoty, wbrew popularnemu wizerunkowi „cudownej technologii” czy „magicznego lekarstwa”. Jakkolwiek NAD wezwało rodziców do świadomego podejmowania decyzji o implantacji i rozważenia innych opcji (jak język migowy), to uznało im-

⁵⁷ P. Durr, *Deconstructing the Forced Assimilation of Deaf People via De'VIA Resistance and Affirmation Art*, „Visual Anthropology Review” 1999, nr 15, s. 47–68.

⁵⁸ *NAD Position Statement on Cochlear Implants*, <http://nad.s1001.sureserver.com/issues/technology/assistive-listening/cochlear-implants> (dostęp: 31.07.2019).

planty za jedną z form głuchego bycia w świecie. Priorytetem jest bowiem dobrostan osoby głuchej, niezależnie jakimi środkami osiągnięty.

Rok później na Uniwersytet Gallaudeta zaproszona została Beverly Biderman, zaimplantowana Kanadyjka, aktywistka wspierająca osoby przed implantacją i po niej. Jako pierwsza osoba z implantem ślimakowym zwracała się do publiczności zebranej w głównej auli Uniwersytetu – centrum Kultury Głuchych⁵⁹. Podkreśliła wagę włączenia „oralnych głuchych” w Głuchą wspólnotę, bowiem ich doświadczenie głuchoty, słyszenia, wyobcowania, samotności, trudów codzienności pozbawione jest reprezentacji⁶⁰. Dziś implanty na Uniwersytecie Gallaudeta nie są czymś wyjątkowym⁶¹, choć jeden ze studentów w uniwersyteckiej ankiecie z 2008 roku pisał: „Zastanawia mnie, że na Gallaudecie bardziej akceptujemy odmienne orientacje seksualne i różne wybory z tym związane, jak operację zmiany płci, niż operację wszczepienia implantów. Jeśli tak bardzo akceptujemy odmienność, to na całego”⁶². Pomimo oficjalnych gestów społeczność uczelni długo pozostawała trudnym środowiskiem dla osób mieszczących się poza Głuchą normatywnością.

Polska adopcja amerykańskiego modelu Kultury Głuchych

Kultura Głuchych, podobnie jak ruchy społeczne i polityczne osób z niepełnosprawnościami, nie dotarły do krajów bloku wschodniego w latach 70. i 80., gdy wybuchły i utrwały się na Zachodzie. Kulturowy paradygmat głuchoty przenikał do polskich środowisk głuchych w latach 90. i na początku XXI wieku stopniowo, poprzez indywidualnych „agentów” czy też promotorów Głuchej Kultury. W relacjach osób, które uznać można za wczesnych propagatorów, uderza podobieństwo drogi prowadzącej do Głuchej Kultury⁶³. Patologizujący głuchotę i głuchych, dominujący w Polsce paradygmat pomocowo-medyczny odczuwały one jako głęboko nieadekwatny do tego, jak widziały niesłyszących. Małgorzata Czajkowska-Kisil, CODA⁶⁴, nauczycielka głuchych, współzałożycielka pierwszych w Polsce studiów poświęconych Polskiemu Językowi Migowemu (PJM) i Kulturze Głuchych, wspomina: „Dla mnie to było oczywiste. Świat głuchych przyjmowałam z dobrodziejstwem inwentarza, bo był też mój [świat]. Nazwanie tego, co mi bliskie, «Kulturą Głuchych» nastąpiło dopie-

⁵⁹ B. Biderman, *op. cit.*, s. 123.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 104.

⁶¹ W 2000 roku otwarto Cochlear Implant Education Center.

⁶² R. Paludneviene, W.I. Leigh (red.), *Cochlear Implants: Evolving Perspectives*, Gallaudet University Press, Washington 2011, s. 47.

⁶³ Analiza motywacji „wczesnych promotorów” Kultury Głuchych oparta jest na rozmowach przeprowadzonych przeze mnie online za pomocą komunikatora lub w wymianie mailowej. Rozmówcy wybrani zostali na podstawie dotychczasowych badań etnograficznych w środowiskach polskich niesłyszących. Materiał zebrany zgodnie z metodą etnograficzną zgromadzony został we wrześniu i październiku 2019 roku.

⁶⁴ Skrót od *Child of deaf adult*.

ro wtedy, kiedy zabrałam się do badań nad PJM⁶⁵ i dotarłam do literatury anglojęzycznej, gdzie większość zjawisk związanych ze światem głuchych została opisana i zdefiniowana⁶⁶. Beata Ziarkowska-Kubiak, nauczycielka głuchych, absolwentka wspomnianych studiów oraz założycielka pierwszej w Krakowie prywatnej szkoły PJM, podobnie pisze o swojej inicjacji: „zaczęło się od języka (...), od walki z oralizmem, od uświadamiania, że Głusi mają własny język (że to w ogóle jest język) i powinni mieć prawo do uczenia się w tym języku i dostępu do życia społecznego. Czułam to od dawna i szukałam źródeł, które to przeczucie potwierdzą. Nie było ich zbyt wiele (w języku polskim)”⁶⁷. Zaś Marek Świdziński, lingwista, który z Czajkowską-Kisil współzakładał studia z PJM, wspomina: „Jako lingwista teoretyk uważałem za oczywiste: że istnieją języki migowe – naturalne, nie sztuczne, kompletnie różne od fonicznych; że głusi to mniejszości językowe; że populacje głuchych mają własną kulturę. Było dla mnie szokiem, kiedy okazało się, że te oczywistości nie są znane tak specjalistom od głuchych, jak i samym Głuchym”⁶⁸. Kontakt z gotową już propozycją interpretacyjną i projektem teoretycznym, jakim był amerykański model myślenia o głuchych – uciskanej społeczności, mniejszości na kształt etnicznej – dał polskim adwokatom Kultury Głuchych wyzwalające poczucie uzyskania właściwego języka dla opisu także ich wizji głuchoty. Dla części z nich formującym doświadczeniem okazała się lektura *Maski dobroczynności* Harlana Lane’a, wprowadzająca kategorie audyzmu czy kolonializowania głuchych. Przenikną one do polskiej Kultury Głuchych, która zacznie prężnie się rozwijać w pierwszej dekadzie XXI wieku.

Żelazna kurtyna nie była jednak zbyt szczelna i poszczególne osoby miały kontakt z amerykańskim modelem interpretowania głuchoty. W 1988 roku, podczas prywatnego pobytu w Stanach Zjednoczonych, o Uniwersytecie Gallaudeta dowiedziała się Czajkowska-Kisil – było to tuż po zwycięskiej akcji *Deaf President Now!*, wydatnie relacjonowanej w mediach. Doświadczenie objętego rewolucją głuchego uniwersytetu musiało wywrzeć duży wpływ na osobę, która będzie jedną z pierwszych wprowadzających kulturową głuchotę na polski uniwersytet. W pierwszych latach XXI wieku formujące i owocuujące swoistym głuchym apostołstwem wizyty Polaków na Uniwersytecie Gallaudeta stawały się częstsze i bardziej dostępne. W zorganizowanej tam w 2002 roku konferencji *Deaf Way II* wzięła udział delegacja z warszawskiego Instytutu Głuchoniemych. Ich pokonferencyjny raport⁶⁹ był raczej pełną osłupienia, zachwyty i niedowierzania relacją z pobytu na samym kampusie. Autorzy donoszą o totalności głuchego charakteru tego miejsca, gdzie migają wszy-

⁶⁵ Skrót od Polski Język Migowy.

⁶⁶ Wywiad mailowy, wrzesień–październik 2019. W tym i pozostałych przypadkach zachowuję oryginalny zapis.

⁶⁷ Wywiad online, wrzesień 2019.

⁶⁸ Wywiad mailowy, wrzesień–październik 2019.

⁶⁹ P. Tomaszewski, M. Dobrowolska, K. Włodarczyk, *Wzmacniamy się nawzajem – sprawozdanie i wrażenia z Konferencji Deaf Way II w Gallaudet University w Waszyngtonie*, „Nauczyciel w Świecie Ciszy” 2002, nr 2, s. 52–58.

scy, nawet słyszący, a dalekopisy umożliwiają głuchym komunikację telefoniczną (raport zawiera obszerną relację z zamawiania pizzy przez telefon). Duże wrażenie zrobiła na autorach samowystarczalność amerykańskich Głuchych – podkreślają, że międzynarodowa konferencja zorganizowana została samodzielnie, bez pomocy czy „opieki” słyszących. Musiało to być doświadczenie boleśnie demaskujące rzeczywiste położenie polskich głuchych. Jeden z autorów, Piotr Tomaszewski, powrócił na Uniwersytet Gallaudeta w 2008 roku w ramach stypendium Fullbrighta, a jego rola w polskich społeczności Głuchych wskazuje, że pobyt na waszyngtońskiej uczelni znacząco wzmocnił jego autorytet i pozycję w Polsce.

Rok 2008 był znaczący dla polskiej Kultury Głuchych: Czajkowska-Kisil i Świździński uruchomili na Uniwersytecie Warszawskim studia podyplomowe z PJM⁷⁰, co do których współzałożycielka miała jasną wizję: miały „obudzić (...) świadomość w środowisku głuchych, a następnie wśród słyszących”⁷¹. Odbyła się także pierwsza konferencja Głusi Mają Głos. Jej hasłem przewodnim było „przebudzenie”⁷², a otworzyła ją projekcja filmu o okupacji Uniwersytetu Gallaudeta. Zarówno motyw przewodni, jak i tematyka inauguracyjnego filmu oddają ambicje organizatorów, jak i zakres tożsamościowych odniesień⁷³.

Kultura Głuchych w latach 90. XX wieku osiągnęła apogeum społecznego zaangażowania i mobilizacji, zasilona zwycięstwem *Deaf President Now!* oraz zjednoczona zagrożeniem implantami. Po tę wysyconą i dojrzałą postać sięgnęli polscy aktywiści jako gotowy model głuchej wspólnotowości i tożsamościowej identyfikacji. Przyjęta została bez rewizjonistycznych prób, wątpliwości i krytyki, jakie wzbudzała w Stanach Zjednoczonych, i przyniosła zamrożone w stanie z lat 90. składowe: piśmienną wielką literą, opór wobec implantów oraz konfrontacyjny charakter.

⁷⁰ Studia kontynuowane były do 2016 roku. W 2010 roku na Uniwersytecie Warszawskim ruszyła Pracownia Lingwistyki Migowej, a w 2019 uruchomiono studia magisterskie filologia języka migowego.

⁷¹ Wywiad mailowy, wrzesień–październik 2019.

⁷² Dotąd odbyło się pięć edycji pod hasłami: 2009 – „Kim jesteśmy? Skąd przychodzimy? Dokąd idziemy?”; 2011 – „Ja-my-oni. Jak poczuć siłę we wspólnym działaniu?”; 2014 – „Inicjatywa + przedsiębiorczość + samoorganizacja = SUKCES”; 2016 – „Od korzeni do pędów”.

⁷³ Początkowo istotnym elementem rzecznictwa na rzecz Kultury Głuchych był bezpośredni kontakt i postaci charyzmatycznych liderów. Z czasem punkt ciężkości przeniósł się na sieciowanie się w mediach elektronicznych: na forach, platformach internetowych, a po upowszechnieniu się w Polsce platform społecznościowych – na YouTube i Facebooku. Więcej na ten temat: M. Zdrodowska, *Strategie sieciowe grup wykluczonych*, w: A. Klonkowska, M. Szulc (red.), *Společnie wykluczeni. Niewygodni, nienormatywni, nieprzystosowani, nieadekwatni*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2013, s. 61–76; eadem, *Social Media and Deaf Empowerment: The Polish Deaf Communities' Online Fight for Representation*, w: K. Ellis, M. Kent (red.), *Disability and Social Media: Global Perspectives*, Routledge, London–New York 2017; eadem, *Alternatywna sfera publiczna g/ Głuchych*, „Autoportret. Pismo o dobrej przestrzeni” 2016, nr 1 (52).

Głuchy przez wielkie „G”

Zapis wielką literą przyjęty został jako niezbywalny element Głuchej identyfikacji, a ważną rolę w jego promocji odegrało forum deaf.pl – bodaj najważniejsze głuche miejsce w sieci sprzed epoki mediów społecznościowych. W 2008 roku na forum pojawił się wątek „Ważne definicje!”, zbierający najistotniejsze kategoryzacje tożsamościowe poprzedzone instrukcją: „proszę uważać na rozmiar zaczynającej się literki – to on jest wyróżnikiem”⁷⁴. Głuchy określony jest jako „osoba, która jest Głucha Kulturowo. To znaczy: wychowywana w rodzinie Głuchych (a więc nawet słysząca); wyrosła w otoczeniu Głuchych; ukończyła szkoły dla osób z wadą narządu słuchu; a przede wszystkim – DUMNA Z TOŻSAMOŚCI GŁUCHEJ”⁷⁵. Co ciekawe, definicję wyczerpuje pochodzenie i autoidentyfikacja, nie zaś PJM. Miganie, będące rdzeniem amerykańskiej Kultury Głuchych, umknęło polskim użytkownikom.

Forum miało niemal wyłącznie głuchych odbiorców (nie licząc studentów surdopedagogiki publikujących tam ustawicznie ankiety do prac dyplomowych) i to oni byli adresatem zarówno promocji wielkiego „G”, jak i Głuchej Kultury w ogóle. Podobnie jak opisywani wcześniej liderzy, forumowi aktywiści postrzegali polskich niesłyszących jako mniejszościową grupę w uśpieniu, wymagającą uświadamiającej pracy. Wysiłki te trafiły na bardzo podatny grunt, a wielkie „G”, propagowane w interakcjach bezpośrednich i online, szybko stało się oczywistością. Wyprodukowany przez Polski Związek Głuchych w 2012 roku film dokumentalny *Ja, Głuchy*⁷⁶ otwiera zamigana wypowiedź:

(...) głuchy, to nie niepełnosprawny. (...) Słowo „niepełnosprawny” jest niewłaściwe. Nie czuję się dobrze tak nazywana. Tak samo jak „głuchoniemy”. Jestem niema? Mam ręce. Potrafię mówić. Słowo „głuchoniemy” jest obraźliwe. Słowo „głuchy” przez małe g – uwłaczające. Grzeczność nakazuje, że powinno być od wielkiej litery. Jestem Głucha. To nie znaczy, że jestem matosem z wadą słuchu. Głucha to znaczy osobowość, charakter... ale przez duże G. Proszę o tym nie zapominać, to jest bardzo ważna rzecz⁷⁷.

Wielkie „G” oraz Kultura Głuchych zaczęły przenikać do sfery publicznej. Słyszący Polacy dowiadywali się o Głuchocie i Głuchej Kulturze za pośrednictwem publicystyki w opiniotwórczej prasie, a Głuchota przez wielkie „G” stała się do pewnego stopnia elementem politycznej poprawności. Głucha Kultura przedstawiana była jako propozycja uniwersalna, bez alternatywy, a idea wariacyjności głuchego doświadczenia praktycznie się pojawiała.

⁷⁴ Zob. https://web.archive.org/web/20110920041737/http://www.deaf.pl/forum_deaf,topic,8264.0.html (dostęp: 29.12.2019).

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ja, Głuchy*, reż. Jacek Bławut, film dostępny online: <https://www.youtube.com/watch?v=yEmEWZyhAts>.

⁷⁷ *Ibidem*.

Kontrowersje wokół implantacji ślimakowej

W Polsce nie tylko Kultura Głuchych, ale (przez technologiczne zapóźnienie) też implantacja pojawiła się z czasowym przesunięciem⁷⁸. W konsekwencji z opóźnieniem powtórzył się też konflikt Kultury Głuchych z koncepcją wszczepiania implantów ślimakowych. Nie przybrał wprawdzie takiej skali jak w Ameryce, ale jego temperaturę oddaje dyskusja, która rozgorzała na jednej z facebookowych grup skupiających niesłyszących – Wiedza Życie Głuchych. Wywołał ją artykuł o wszczepieniu nowego rodzaju implantu ucha środkowego⁷⁹, której w Światowym Centrum Słuchu w Kajetanach dokonał prof. Henryk Skarżyński. Mimo że tekst wyraźnie wskazuje, iż te nowe implanty były przeznaczone dla ogłuchłych seniorów i nie pojawia się ani jedno odniesienie do głuchych, to jednak doprowadził grupę do wrzenia. Jej uczestnicy sięgnęli po obecne w amerykańskiej retoryce antyimplantowej środki: zastrzeżenia etyczne, finansowe motywacje, a także porównanie do medycznych eksperymentów i obozów koncentracyjnych (pada odniesienie do Oświęcimia). Zastosowano je jednak nie w odniesieniu do implantacji dzieci i braku ich świadomej zgody, ale seniorów, którzy w dyskursie amerykańskim byli poza polem zainteresowania. Dość kuriozalnie seniorzy, którzy w tej debacie zastąpili dzieci-ofiary, stają się „królikami doświadczalnymi”, tracą sprawczość, decyzyjność i jawią się jako bezwolni pokrzywdzeni. Dodatkowo to, co w dyskursie amerykańskim rozkładało się na całą medyczną sferę (chęć zysku, ryzykowanie zdrowia pacjentów), tutaj skupia się w osobie jednego chirurga, którego użytkownicy przezywają „dr kasa” (czemu sprzyja prasa, przedstawiająca Skarżyńskiego jako samotnego autora implantacyjnych sukcesów). Pojawiają się także wątek naturalności ludzkiego ciała, którą implant zakłóca, oraz porównania do cyborga – obydwa obecne również w dyskursie amerykańskim. Lokalną wariacją dyskursu antyimplantacyjnego jest bodaj jedynie wstręt: implanty jako technologia, jak i procedura medyczna opisywane są jako obrzydliwe. Zdarzało się to już wcześniej na deaf.pl, gdzie ludzie poszukujący informacji lub wsparcia przed zbliżającym się zabiegiem bezceremonialnie epatowani byli krwawymi opowieściami i zdjęciami.

Warto zauważyć, że nie pojawia się praktycznie żadna propozycja działania – lobbingu, podjęcia kroków dążących do zmiany prawa czy zorganizowania akcji edukacyjnej bądź protestu. Sprzeciw wobec implantów ma tu wyraźnie fatyczny, wzmacniający grupę charakter i nie przekłada się na żadne praktyczne posunięcia.

Implantacja jest – podobnie jak w Stanach Zjednoczonych dwie dekady wcześniej – przynajmniej przez część środowiska odrzucana *en bloc*. W czasie gdy w Ameryce implanty włączane są w Kulturę Głuchych jako jeden z jej wariantów, w Polsce nadal są jej antytezą.

⁷⁸ Pierwsze wszczepienie miało miejsce w 1992 roku.

⁷⁹ W. Moskal, *Pionierska operacja słuchu w Kajetanach*, „Gazeta Wyborcza”, 3.04.2017.

Epilog – polska Kultura Głuchych jako kultura oporu

Amerykańska Kultura Głuchych, wyrosła z długotrwałego, spokojnego (choć mierzącego się z coraz to nowszymi zagrożeniami) rozwoju społeczności niesłyszących, tradycji walki o prawa obywatelskie i różnorodnie definiowanych mniejszościowych autoidentyfikacji, zaadaptowana została w Polsce na przełomie XX i XXI wieku przez poszukującą nowego języka i nowych perspektyw grupę niesłyszących oraz ich sojuszników. Towarzyszył temu neoficki zapal, ale także pominięcie (lub nieświadomość) ówczesnej amerykańskiej krytyki i rewizji etniczno-mniejszościowego modelu głuchoty. Niesłyszący Polacy zaadaptowali Kulturę Głuchych z całym jej dobrodziejstwem, jako gotowy, zamknięty i naszkicowany grubą kreską tożsamościowy i polityczny konstrukt ze szczytowej fazy sukcesu *Deaf President Now!* i prze głosowania przez amerykański Kongres *Americans with Disabilities Act*. U schyłku XX wieku Kultura Głuchych była projektem spełnionym, dynamicznym, grającym na najwyższych tonach, dumnym z siły i własnej sprawczości. Jednocześnie jednak napędzana była grozą wobec nowego potężnego zagrożenia: implantów ogniskujących normalizujące wysiłki medycyny, edukacji oraz państwa.

Transfer Kultury Głuchych do kraju postkomunistycznego miał interesujące skutki. Polska borykała się z problemami gwałtownej transformacji ustrojowej, która miała kolosalny wpływ na politykę społeczną oraz życie i funkcjonowanie osób z niepełnosprawnościami. Teodor Mladenov w książce *Disability and Postsocialism*⁸⁰ zwraca uwagę na pewną prawidłowość dotyczącą krajów postkomunistycznych, związaną z ukształtowaną podczas transformacji relacją między państwem a podmiotami pozarządowymi, które „zajmują się” osobami z niepełnosprawnościami. Fundacje, stowarzyszenia i NGO wtłoczone zostały w niekończący się wyścig o publiczne finansowanie, które państwa redystrybuują, podobnie jak swoje dotychczasowe zobowiązania wobec obywateli z niepełnosprawnościami. Instytucje pozarządowe ustawicznie konkurują ze sobą o publiczne środki, które później rozdysponowują wśród podopiecznych (jakże znaczące słowo)⁸¹. W konsekwencji ciała te nie były (i w dużej mierze nadal nie są) ani załączkiem, ani nawet sprzymierzeńcem osób z niepełnosprawnościami w emancypacyjnej walce o zmianę społecznego *status quo*, gdyż z reguły unikają kontrowersji, poruszając się w dobrze rozpoznanym, zamykającym niepełnosprawnych w roli ofiar dyskursie pomocowym. Polityczny aktywizm niepełnosprawnych, postrzegany jako radykalny, roszczeniowy czy „niewdzięczny” (tak nierzadko postrzegane i przedstawiane są osoby z niepełnosprawnościami usiłujące negocjować z charytatywnym modelem niepełnosprawności), mógłby nega-

⁸⁰ T. Mladenov, *Disability and Postsocialism*, Routledge, Abingdon 2017.

⁸¹ Znakomitym komentarzem tej sytuacji jest scena w spektaklu *Klauni, czyli o rodzinie. Odcinek 3* Teatru 21 (reż. J. Sobczyk), w której, w konwencji telewizyjnego talent show, w rewiowej manierze odegrany zostaje konkurs-stripteiz, szansa na projektowy sukces. Prowadząca show aktorka, ubrana we frak, cylinder i kabaretki, zapowiada kolejne projekty ukierunkowane na osoby z niepełnosprawnościami – ich logo widnieją na koszulkach, z których rozbiera się aktor z niepełnosprawnością.

tywnie wpłynąć na sukces w aplikowaniu o państwowe środki, od których fundacje i stowarzyszenia są praktycznie całkowicie uzależnione. Mladenov upatruje w tym klinczu braku wielkoskalowego ruchu osób z niepełnosprawnościami w krajach postkomunistycznych, na wzór tego, jaki od lat 70. XX wieku obecny jest w Wielkiej Brytanii czy Stanach Zjednoczonych. Czas pokazał wprawdzie, że ruchy osób z niepełnosprawnościami pojawiły się w Europie Środkowej i Wschodniej, przejawiając się protestami o niemałym oddźwięku medialnym⁸², ale miały (mają) oddolny, często nieformalny charakter. Co ważne, napędzają je rodzice, głównie matki osób z niepełnosprawnościami, które najbardziej są obciążone konsekwencjami polityki społecznej wykluczającej niepełnosprawnych.

Wbrew pesymistycznej ocenie Mladenova aktywizm osób z niepełnosprawnościami pojawił się, a pionierami protestów w przestrzeni publicznej byli głusi. Twierdząc, że ich pierwszeństwo jest bezpośrednią konsekwencją zinternalizowania amerykańskiego modelu głuchej tożsamości opartego na oporze i walce.

Pierwszy publiczny protest polskich niesłyszących – nieliczny i surowo oceniony zarówno przez uczestników, jak i społeczność – miał miejsce w 2010 roku przed gmachem TVP. Uczestnicy forum deaf.pl zorganizowali pikietę, w czasie której domagali się dostępu do pełni emitowanego programu. Protest ten, jakkolwiek informacja o nim nie wyszła poza środowisko niesłyszących, był pierwszą oddolną inicjatywą polskich niesłyszących skierowaną przeciwko publicznemu podmiotowi, w której domagali się uwzględnienia ich potrzeb, a tym samym wyraźnie zadeklarowali, że nie są one zaspokajane. Na bardziej zdecydowany ruch Głuchych trzeba było czekać trzy lata: w 2013 roku ulicami Warszawy przeszedł zaskakująco głośny tłum Głuchych; w 2014 roku maszerowali liczniej i w silniejszych emocjach zdobyli zainteresowanie mediów i opinii publicznej zaskakującym żądaniem delegalizacji Polskiego Związku Głuchych (PZG), oskarżanego o dyskryminację niesłyszących. Ten konflikt zdominował przekaz dotyczący sytuacji głuchych Polaków i był świadectwem radykalizacji stanowiska Głuchych, podbudowywanego pojawieniem się Ruchu Społecznego Głuchych i Ich Przyjaciół, który stał za organizacją marszu. Jednocześnie głusi występowali z PZG i rejestrowali własne lokalne stowarzyszenia.

Niezbywalny w amerykańskiej Kulturze Głuchych żywioł oporu, umiejscawiający niesłyszących w opozycji do słyszącej normy, korzystający w tożsamościowej identyfikacji z kategorii mniejszości, w polskich warunkach przejawiał się jako sprzeciw wobec instytucji, która od lat powojennych zrzeszała polskich głuchych. To w niej jak w soczewce skupiły się frustracje i niezadowolenie osób niesłyszących, rozczarowanych transformacją ustrojową, która dla nich – jak i osób z niepełnosprawnościami w ogóle – nie była jednoznacznie zmianą na lepsze. Niewytrzymujące wolnorynkowej konkurencji zakłady pracy chronionej upadały, a PZG, oskarżany o niegospodarność, był za to obciążany przez Głuchych odpowiedzialnością. Pro-

⁸² W tym okupacja sejmowego korytarza przez Polaków z niepełnosprawnościami i ich rodziców w 2014 i 2018 roku, protesty w Pradze czy Budapeszcie w 2018 roku.

mujący od dekad System Językowo-Migowy (SJM), w miejsce naturalnego PJM, zarządzany przez osoby słabosłyszące, a administrowany przez słyszących Związek, odegrał rolę potężnego, a zarazem jednoczącego wroga⁸³.

Tradycja oporu i protestu oraz mniejszościowa identyfikacja obecne w Kulturze Głuchych doskonale przyjęły się na polskim gruncie, odpowiadając na rozgrywającą się w społeczności przemianę i zapotrzebowanie na nowy język i kategorie tożsamościowe. Polska Kultura Głuchych przejęła jednocześnie perspektywę odmienną od tego, jak do tej pory (zarówno w okresie PRL-u, jak i transformacji) działali niesłyszący i – szerzej – niepełnosprawni. I choć nie twierdzę, że wcześniej grupy te nie działały i nie były sprawcze, to właśnie ten wbudowany w Kulturę Głuchych żywioł sprawił, że Głusi byli pierwszymi Polakami z niepełnosprawnością, którzy publicznie, otwarcie i radykalnie protestowali w przestrzeni publicznej.

Bibliografia

- Bauman H.-D.L., *Audism, Encyclopaedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/audism> (dostęp: 7.09.2019).
- Bauman H.-D.L. (red.), *Open Your Eyes: Deaf Studies Talking*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008.
- Bauman H.-D.L., Nelson J.L., Rose H.M. (red.), *Signing the Body Poetics: Essays on American Sign Language Literature*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2006.
- Bhabha H.K., *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Biderman B., *Wired for Sound: A Journey into Hearing*, Trifolium Books Inc., Toronto 2016.
- Burch S., *Signs of Resistance: American Deaf Cultural History, 1900 to World War II*, New York University Press, New York 2002.
- Cleall E., *Jane Groom and the Deaf Colonists: Empire, Emigration and the Agency of Disabled People in the Late Nineteenth-Century British Empire*, „History Workshop Journal” 2016, nr 81, s. 39–61.
- Denworth L., *Deaf Culture and Cochlear Implants: Genocide or Salvation?*, „Time”, 25.04.2014.
- Durr P., *Deconstructing the Forced Assimilation of Deaf People via De’VIA Resistance and Affirmation Art*, „Visual Anthropology Review” 1999, nr 15, s. 47–68.

⁸³ PZG stanowi problem w próbach opowiedzenia nowej, głuchocentrycznej historii niesłyszących w Polsce, czego przykładem jest polityka historyczna fundacji Surdus Historicus. W opowieści o Głuchej tradycji praktycznie całkowicie pomija ona PZG, które organizowało życie niesłyszących Polaków przez całą drugą połowę XX wieku – nie tylko pracę (niektórych z nich), ale też czas wolny, hobby czy aktywności towarzyskie. Stworzyło ogólnokrajową sieć oddziałów, zapewniając okazję oraz miejsce pielęgnowania głuchej kultury i wspólnoty. Surdus Historicus, by ominąć PZG, sięga głębiej w przeszłość i koncentruje się na heroicznym biografii działaczy i aktywistów z przełomu wieków i dwudziestolecia międzywojennego. Z tym wyborem koresponduje identyfikacja wizualna: sepią, głębokie zielenie czy literactwo wzorowane na kaligraficznych ornamentach.

- Eckert R.C., *Toward a Theory of Deaf Ethnos: Deafnicity – D/deaf (Hómaemon, Homóglosson, Homóthreskon)*, „Journal of Deaf Studies and Deaf Education” 2010, nr 15 (4).
- Edwards R.A.R., *Sound and Fury; Or, Much Nothing ? Implants Historical Perspective*, „The Journal of American History” 2005, vol. 92, no. 3.
- Gertz G., Boudreault P. (red.), *The SAGE Deaf Studies Encyclopedia*, Sage, Los Angeles 2016.
- Groce N.E., *Everyone Here Spoke Sign Language: Hereditary Deafness on Martha's Vineyard*, Harvard University Press, Cambridge 1985.
- Gupta S., *The Silencing of the Deaf: How High-tech Implants Are Being Blamed for Killing an Entire Subculture*, „Medium” 2014, <https://medium.com/matter/the-silencing-of-the-deaf-22979c8ec9d6> (dostęp: 31.07.2019).
- Higby N.B., *The Ethnocide of Deafness: The Cochlear Implant Controversy*, praca magisterska, Whitman Collage, USA, 2015.
- P. Ladd, *Colonialism and Resistance: A Brief History of Deafhood*, w: H.-D.L. Bauman (red.), *Open Your Eyes: Deaf Studies Talking*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008.
- Ladd P., *Understanding Deaf Culture: In Search of Deafhood*, Multilingual Matters, Clevedon 2003.
- Lane H., *Cochlear Implants: Their Cultural and Historical Meaning*, w: J.V. Van Cleve (red.), *Deaf History Unveiled: Interpretations from the New Scholarship*, Gallaudet University Press, Washington 1993.
- Lane H., *Maska dobroczynności. Deprecjacja społeczności głuchych*, przeł. T. Gałkowski, J. Kobosko, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1996.
- Lane H., *When the Mind Hears: A History of the Deaf*, Vintage Books, New York 1984.
- Mladenov T., *Disability and Postsocialism*, Routledge, Abingdon 2017.
- Myers S.S., Fernandes J.K., *Deaf Studies: A Critique of the Predominant U.S. Theoretical Direction*, „The Journal of Deaf Studies and Deaf Education” 2010, vol. 15, no. 1, s. 30–49.
- NAD *Position Statement on Cochlear Implants*, <http://nad.s1001.sureserver.com/issues/technology/assistive-listening/cochlear-implants> (dostęp: 31.07.2019).
- Paludniewicz R., Leigh W.I. (red.), *Cochlear Implants: Evolving Perspectives*, Gallaudet University Press, Washington 2011.
- Tomaszewski P., Dobrowolska M., Włodarczyk K., *Wzmacniamy się nawzajem – sprawozdanie i wrażenia z Konferencji Deaf Way II w Gallaudet University w Waszyngtonie*, „Nauczyciel w Świecie Ciszy” 2002, nr 2, s. 52–58.
- Padden C., *The Decline of Deaf Clubs in the United States: A Treatise on the Problem of Place*, w: H.-D.L. Bauman (red.), *Open Your Eyes: Deaf Studies Talking*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008.
- Peters C.L., *Deaf American Literature: From Carnival to the Canon*, Gallaudet University Press, Washington 2000.
- Robinson O., *Replacing the Colonial and Postcolonial Theoretical Frameworks in Deaf Studies: An Organic Approach to Deafening Disciplinary Research*, wystąpienie na Deaf History International Conference, 2018, <http://dhi2018.com/conference/presenters-abstracts/decolonizing-research-methodologies-in-deaf-centered-research/> (dostęp: 7.07.2019).
- Sak M., *Dyskryminacyjny charakter egzaminów zawodowych młodzieży niesłyszącej*, „Szkoła Specjalna” 2010, nr 3 (254), s. 216–221.
- Shaw C.L., *Deaf in the USSR: Marginality, Community, and Soviet Identity, 1917–1991*, Cornell University Press, Ithaca 2017.

- Solomin A., *Defiantly Deaf*, „The New York Times Magazine”, 28.08.1994, s. 40.
- Sparrow R., *Implants and Ethnocide: Learning from the Cochlear Implant Controversy*, „Disability and Society” 2010, nr 25/4.
- Sterne J., *The Audible Past: Cultural Origins of Sound Reproduction*, Duke University Press Books, Durham–London 2003.
- Van Cleve J.V. (red.), *Deaf History Unveiled: Interpretations from the New Scholarship*, Gallaudet University Press, Washington 1993.
- Van Cleve J.V., Crouch B.A., *A Place of Their Own: Creating the Deaf Community in America*, Gallaudet University Press, Washington 1989.
- Virdi-dhesi J., *Curtis's Cephaloscope: Deafness and the Making of Surgical Authority in London, 1816–1845*, „Bulletin of the History of Medicine” 2013, nr 87 (3), s. 347–377.
- Wrigley O., *The Politics of Deafness*, Gallaudet University Press, Washington 1996.
- Zalewska M., *Psychologiczne aspekty stwierdzenia głuchoty u dziecka*, w: E. Pisula, J. Rola (red.), *Wybrane problemy psychologicznej diagnozy zaburzeń rozwoju dzieci*, Wydawnictwo WSPS, Warszawa 1995.